



Doi: 10.4025/7cih.pphuem.1225

DEMÔNIOS DE LÁ, QUE RESSURGEM ACÁ: DEMONOLOGIA, MISSÃO E ALTERIDADE JESUÍTICA NA AMÉRICA PORTUGUESA

Fábio Eduardo Cressoni
FHO|UNIARARAS

Resumo

Esta investigação prioriza o estabelecimento de relações entre a demonologia europeia moderna, em especial portuguesa e jesuítica, e a constituição do processo de missionação na América portuguesa, a partir da presença jesuítica. Desta forma, são estabelecidas relações entre a constituição da demonização de elementos da identidade étnica *Tupinambá* por parte dos missionários pertencentes a esta Ordem e a própria constituição das ideias de Demônio e Inferno no mundo ocidental moderno, elementos estes necessários à construção da alteridade luso-cristã disseminada na América pelo Império português a partir da instalação da Companhia de Jesus em terras brasílicas.

Palavras-chave: Demonologia; América Portuguesa; Missão; Jesuítas; Alteridade.

Introdução/justificativa

O problema aqui levantado trata da alteridade constituída ao longo dos processos de conquista e conversão implantados pelo Império português em conjunto com a Companhia de Jesus. A espiritualidade inaciana concebia seu projeto missionário a partir da salvação das almas indígenas aqui existentes. No entanto, a modificação da forma de ser proposta pelos religiosos não se efetivaria conforme planejado em função da presença do Demônio entre o gentio. Sua forma, mediada pela ação de seus ritos, haveria de chocar-se com o projeto catequético idealizado pelos primeiros missionários que ocuparam a nova terra.

O missionário cristão se constitui como agente privilegiado para a compreensão do processo de demonização dos ritos que fundamentavam a forma de ser *Tupinambá*. Preparado para lidar com as diferenças culturais, agindo em conformidade com a reinterpretação exegética dessas oposições, o

missionário, como aponta-nos Gasbarro (2006), exerce um trabalho de desconstrução e reconstrução sequencial de códigos comunicativos.

A alteridade gestada no decorrer desse processo, resultante das práticas pedagógicas estabelecidas pela catequese jesuítica, bem como sua transposição didático-literária, destinada à compreensão traduzida desse Outro, permite-nos pensarmos a construção desse encontro a partir dos termos que fundamentam aquilo que Montero (2006) conveniu designar como teoria da *mediação cultural*. Essa perspectiva faz com que nossa pesquisa privilegie a observação das práticas simbólicas - ritos - empregadas pelos missionários na tentativa de se converter o Outro.

As configurações oriundas da mediação executada pelos missionários, segundo Montero (Idem), requerem a redefinição das diferenças em função de uma rede de relações generalizantes. Postos em relação, esses agentes acessam alguns de seus códigos ao mesmo tempo em que se apropriam de outros sistemas simbólicos, adversos a sua forma de ser, significando ritos de acordo com as experiências possibilitadas por este encontro. A presença do Demônio na produção simbólica inaciana relativa ao seu Outro experimentado nos trópicos sinaliza-nos a necessidade de compreendermos os motivos que demarcam a escolha desse código em detrimento de outros.

Ao tratarmos da demonização da forma de ser indígena, estabelecida a partir da ação ritual dos caraíbas, invertemos nossa análise, deslocando nosso foco de observação para a ortopraxia jesuítica. As práticas sociais inerentes à cultura *Tupinambá* são o ponto de partida para o estabelecimento da alteridade inaciana, que se fundamenta em ações tomadas como supostamente corretas, relativas à ideia da existência de um único cristianismo possível - católico -, entendido como religião universal e, por isso mesmo, verdadeira, sendo, com efeito, sua palavra reveladora da fé e da graça supostamente capazes de salvar e civilizar o Outro.

O universalismo cristão, conforme indica-nos Gasbarro (2006), depende necessariamente desse Outro, vez que este se encontra imerso em uma rede de relações permeadas pela diferença. A necessidade social e cultural de se repensar o mundo, a partir do contato com a América, conduz o

homem ocidental a reafirmação de sua ação religiosa, destinada a preencher esse espaço ocupado pela diferença.

As ideias de verdadeiro e universal ultrapassam o campo da ortodoxia, direcionando as práticas interculturais ao avanço do cristianismo mediante outras culturas. O contato com o Outro, de acordo com Gasbarro (Idem), objetiva tornar a mensagem cristã universalizável e, portanto, obrigatoriamente missionária. Logo, as missões modernas ultrapassam a concepção potencial de universalidade, alterando seu significado, tornando-o concreto, por meio de uma condição atual e, portanto, histórica.

Essa condição, segundo Certeau (1982), produz os seguintes efeitos, mediante a suposta universalidade cristã: os ocidentais deteriam, em tese, por designação divina, superioridade em relação aos povos que habitavam o Novo Mundo. Agindo de maneira tautológica, os portugueses operam uma *dupla reprodução*. Para Certeau (Idem), esse movimento reafirma a ortodoxia histórica do poder expansionista colonial, preservando seu passado, ao mesmo tempo em que, a partir da missionação, novos espaços são conquistados, resultando, pois, na multiplicação desses mesmos signos.

É importante salientar que, sem essa condição, a própria escatologia cristã perde seu sentido salvacionista, independentemente da existência da fé e seus pressupostos dogmáticos. Dessa maneira, pretendemos afirmar que o catolicismo português, a partir das missões disseminadas ao longo do advento da modernidade, se tornará não uma religião universal, mas, sim, uma religião que, através dos processos ortopráticos, buscou simbólica e socialmente construir sua universalidade, por intermédio do encontro catequético-ritual com o Outro, fundamentando-se nas representações alusivas as suas diferenças.

Pensando especificamente nas missões desempenhadas pela Companhia de Jesus na América portuguesa, podemos considerar que não estamos a tratar tão somente da expansão do cristianismo em direção às novas terras. A ação praticada pelos missionários ao lado da coroa lusitana representa um ideal de civilidade, pautado pelo cristianismo como delineador da ideia de uma *civis* luso-imperial ao longo da expansão ultramarina. Ao comunicar-se com o Outro, o missionário está a traduzir, em seus termos, a forma de ser nativa, transfigurando-a, de maneira generalizante, para seu

universo. A execução dessa operação estabelece um sintagma cultural, selecionando alguns códigos específicos de duas unidades distintas para, sequencialmente, buscar subordinar os elementos de um grupo social aos interesses de outro.

O código compatível e, portanto, determinante no estabelecimento dessas relações é a comunicabilidade dada em termos religiosos. A *gramática religiosa*, sob o ponto de vista missionário, segundo Montero (2006), foi, a partir do século XVI, a principal categoria pela qual o Ocidente leu e interpretou o Outro. Tal fator se deu devido à presença da religião como categoria generalizante da forma de ser europeia capaz de introduzir a civilização ocidental, mediante o contato com o Novo Mundo, no campo da alteridade cultural, permitindo, igualmente, comunicar-se com o diferente.

A mobilização missionária, considerando o contato com o Outro, serve, pois, para universalizar não somente os códigos próprios do cristianismo, mas, com efeito, todas as demais representações sociais que se encontram ligadas a ideia de um Portugal constituído como *Respublica Christiana*. Seguindo essa perspectiva, encontramos os missionários da Companhia de Jesus atuando como mediadores no processo de estabelecimento das relações interculturais entre portugueses e indígenas.

Seguindo essa perspectiva, ao considerarmos as origens históricas das práticas sociais e políticas portuguesas quinhentistas, ao lado dos princípios que balizam a expansão missionária inaciana neste mesmo momento histórico, podemos compreender o contexto da produção dos discursos analisados, bem como a posição dos atores envolvidos em cada um dos eventos observados.

Objetivos

Nosso objetivo é demonstrar como as práticas e representações decorrentes desse processo estão interligadas a uma experiência anterior, relacionada a construção da ideia de demonologia na Europa moderna, de maneira geral, em especial no que condiz com as representações portuguesas e jesuíticas acerca dessa latria.

Resultados

A missão luso-cristã estabelecida pela Império português na América em conjunto com a Companhia de Jesus denota a ideia de introdução a uma

suposta maléfica América, a partir do desembarque dos primeiros integrantes desta Ordem, em 1549. Em sua primeira missiva redigida na América, o padre Nóbrega constata que a maioria dos colonos vive em estado de grande mal. Diferentes pecados, entre eles a poligamia, a partir do contato com mulheres indígenas, são descritos pelo religioso, que adverte a possibilidade da desconstrução da ordem teológico-política esperada pelo Império português e pelos missionários que aqui se encontram (CARTAS I, 1956).

A missão logo trata de identificar um conjunto de hábitos condenáveis relativos a presença dos *Tupinambá* em nosso litoral. A poligamia, o gosto pela guerra e pelo consumo de carne humana, a produção e consumo de cauim, entre outras ações ligadas a forma de ser deste grupo étnico são categorizadas pelos missionários como formas maléficas, arquitetadas pelo Demônio.

A ortopraxia jesuítica conduz a ação de tentar modificar o *Seu Outro*. Contudo, a catequese inaciana parece esbarrar nas dificuldades de se estabelecer conexões entre os ritos cristãos e a forma de ser ameríndia. A compreensão dessas dificuldades é explicada em função da asserção que justifica a ação catequético-ritual dos padres da Companhia: o vocabulário indígena expressa o vazio anteriormente mencionado por Nóbrega.

Se, na concepção cristã, o missionário, a partir de sua postura universalizante, porta a verdade, seu oposto, fundamentado na brutalidade de um povo sem organização vocabular, se apresentará como mentiroso. Essa representação, conforme indica Certeau (1982), caracterizará os *Tupinambá* a partir da seguinte premissa: o indígena é fixado como fábula (*Fari = Falar*), opondo-se a palavra cristã. Logo, na concepção missionária, esse se desviará dos princípios do Império luso-cristão na América.

O número de cartas relativas a esse suposto vazio é enorme. Vivos ou mortos, sempre distantes de Deus, os indígenas, conforme indica o irmão Diogo Jácome, produzem um grande mal. Postos no caminho da perdição, estes nada sabem: “tam fora de saberem de quantos annos são, nem se an-de-morrer, nem depois de mortos onde an-de-ir, que nehuma paixão neles entra” (CARTAS I, 1956, p. 242). Logo, o vazio será preenchido pelo Diabo, principal adversário da Igreja Católica.

Partindo de São Vicente, o padre Leonardo Nunes acompanhava um grupo de colonos que fora atacado pelos *Tupinambá*. O episódio, narrado pelo missionário aos padres e irmãos de Coimbra (1550), indica-nos a presença de um personagem (Diabo) e de um cenário (Inferno) específicos da alteridade jesuítica (Idem, Ibidem).

Aos descreverem parte dos ritos *Tupinambá* relacionados à antropofagia, os padres da Companhia tratariam de assinalar a desordem social instaurada pelos indígenas. O evento narrado pelo padre Navarro (Bahia, 1550) aos padres e irmãos de Coimbra aproxima o *Outro* por meio do compartilhamento de códigos comuns, relativos à ideia de quebra da unidade luso-cristã. Os gestos ritualísticos indígenas ganham a seguinte descrição neste ponto: “Vi seis ou siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno” (Idem, ibidem, p. 183). Os adornos utilizados pelas mulheres também sinalizam a presença do Demônio entre os silvícolas. Nuas, dançando ao redor das fogueiras (*Inferno*) elas são interpretadas da seguinte forma: “(...) parecião os mesmos diabos: dos pees até à cabeça estavam cheas de penas” (CARTAS, II, 1956, p. 385).

O corpo do índio é considerado infernal. Tudo nele remete a inversão, em especial sua boca. Dela, o indígena alimentava-se de seus adversários, transformando a América em uma boca do Inferno: “Desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos (...) os quais todos são comidos dos Índios” (Idem, ibidem, 449). A boca servia ainda para o consumo de caium entre os *Tupinambá*. A cena construída pelos inacianos produz sua própria alegoria, de maneira particular ao universo luso-cristão: “Ni sé outra mejor traça de infierno que ver uma multitud dellos quando beber” (Idem, Ibidem, 132-33).

Seguindo esta mesma fórmula, as narrativas acerca das habitações dos *Tupinambá* apontam para um cenário consoante a demonização da forma de ser indígena: “São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meo das quais estão huns cantaros como meãs tinas que figurão as caldeiras do inferno” (Idem, Ibidem, p. 385).

O Diabo é considerado o autor da primeira quebra frente à harmonia arquitetada por Deus. Nesse sentido, as ideias de ordem e hierarquia,

subordinativas ao *gubernatio* luso-cristão, são desconsideradas pela desobediência luciferiana. Disciplinado por Deus, ele recebe como castigo a pena de habitar o Inferno. Não se aquietando, o novo espaço de seu reinado, logo deverá pautar-se pela inversão, incitando, pois, a promoção da desordem, opondo-se a Deus. A partir dessa lógica, o Demônio é introduzido na América portuguesa. Seu saber, portanto, tem como finalidade distanciar os *Tupinambá* da salvação. Na vila de São Paulo de Piratininga, os indígenas “aprienden los costumbres del demonio (...) metidos em sus antiguos y diabolicos costumbres” (CARTAS, III, 1958, p. 370).

Todo excesso ou mau costume, na construção jesuítica do seu *Outro* expressa uma alteridade fundamentada em um suposto estágio aristotélico de inferioridade que precisa ser combatido (AGNOLIN, 2007). Desta forma, os *Tupinambá*, em especial pajés e caraíbas são os principais personagens desta trama tecida pelos missionários (RAMINELLI, 1996).

Tradutor de todas as falsidades que iludem os indígenas e dificultam a conversão e inserção deste grupo étnico ao grêmio da cristandade luso-imperial, o Diabo, de acordo com Vainfas (1995) e Delumeau (1989), desembarca nas Américas portuguesa e espanhola junto com os primeiros colonizadores que ocupam nosso continente, permitindo que uma nova realidade (americana) seja vivenciada a partir de uma antiga experiência (europeia), proporcionando, pois, a utilização de antigos instrumentos de conhecimento para a explicação dessa nova experiência (LANCIANI, 1992), decorrendo daí a necessidade de retomarmos alguns conceitos relativos as ideias de demonologia produzidas na Europa moderna para compreendermos a experiência que acabamos de apresentar.

A demonologia europeia inventa novas representações do Demônio ao longo da Baixa Idade Média e, sobretudo, da Idade Moderna. A feição do inimigo da Igreja dá lugar a representações apavorantes, que proporcionam um estado de medo no Ocidente e, conseqüentemente, a dramatização desse sentimento na construção da alteridade luso-cristã na América, a partir da missão jesuítica quinhentista. Conforme iremos demonstrar, a modernidade imprime uma nova estética demoníaca, cujas representações nos conduzem a alegorias destinadas a desintegrar o corpo místico da Igreja proposto aos

reinos cristãos, buscando, com efeito, dominar o maior número possível de almas.

O Império português também é atingido pela onda demonológica que permeia as relações sociais na Europa. Logo, as práticas simbólicas que contornam a forma de ser lusitana e, por sua vez, o exercício missionário ao longo da ação expansionista inerente à conquista de novos espaços são categoricamente demarcadas pelo temor relativo ao maior adversário do cristianismo, resultando na demonização das práticas que divergem da ordem divina e de seu respectivo ordenamento real.

Uma das características mais marcantes da Europa moderna foi o medo que a figura do Demônio exerceu sobre a população que habitava este continente. As manifestações relativas a este personagem alcançaram consensualmente uma dimensão cuja escala se diferencia de outros períodos da história europeia. Se considerarmos as representações da estética demoníaca anteriores à modernidade, encontraremos uma simbologia adversa à ideia de pavor exercida pela *persona* diabólica instalada no Velho Mundo.

Os portugueses projetaram suas imagens acerca do inferno no mundo moderno. O *Inferno*, obra anônima datada do primeiro terço do século XVI, está centrado no tema dos pecados carnis e dos consequentes castigos corporais praticados. Estando com os corpos amarrados, homens e mulheres são torturados por diferentes acoites; a composição desta cena apresenta, em seu centro, um conjunto de clérigos postos a ferver em um enorme caldeirão. Os demais suplícios deste mundo subterrâneo são gestados pela lembrança agonizante dos mais variados prazeres carnis: luxúria, gula, sexualidade desenfreada, entre outros vícios.

Conduzindo os carrascos deste teatro dos condenados visualizamos, sentado em seu trono, um enorme demônio emplumado. O personagem central desta dramatização carrega sobre sua cabeça uma coroa muito específica. Seu cocar indica-nos tratar-se de um diabo que alude aos indígenas que habitam uma das colônias deste império, fazendo, portanto, da América um espaço diabólico, integrando o sentimento de medo a expansão ultramarina experimentada pela gente portuguesa que ficara no reino ou decidira aventurar-se fora dos limites da geografia ibérica. Essa identidade infernal compartilhada

entre dois espaços distintos – Europa e América – permitirá a circulação das teorias demonológicas no Novo Mundo, ao mesmo tempo em que Lisboa receberá informações acerca da presença demoníaca na América, sinalizando a inversão desses dois espaços.

Um mundo invertido. Com esta expressão, Delumeau (1989) disserta sobre o *Mirum* diabólico. Ilusionista, o Demônio instala-se no imaginário europeu como um ser inverso, capaz de confundir homens e mulheres que, por ventura, possam julgar estar diante de um *Miraculum*. Sua capacidade sedutora indica uma linha muito tênue entre os milagres da salvação divina e as ilusões propostas pela tentação da carne e, conseqüentemente, a perda da alma. Este fio condutor pode ser aferido pela introdução dos aspectos burlescos e obscenos que fazem do jardim boschiniano uma miragem do verdadeiro paraíso celestial. Paradoxalmente, os caminhos trilhados por seus seguidores os conduzem a uma antítese espiritual, elevando-os ao mais alto grau de insensatez, as margens de uma loucura insolitamente arquitetada pelos conhecimentos que o Demônio supostamente exerce sobre a humanidade cristã.¹

Nesse sentido, a salvação das almas, dramatizada como disputa espiritual, ganha novos contornos. A escatologia cristã reconhece muito mais intensamente naquele que se distancia da Luz seu adversário; logo, o ápice demonológico ocidental moderno confere a Satã um novo *status*, não podendo, deste modo, pela vida ativa da oposição cristã, haver salvação sem a superação do encontro com o Demônio, já instalado entre os europeus. O

¹ A melhor imagem para descrever a expressão utilizada por Delumeau advém de um desenho elaborado por Hans Baldung Grien, no ano de 1514. A representação de uma orgia feita por este artista alemão indica-nos o caráter festivo dos sabás; as três bruxas de Grien, todas nuas, divertem-se sobrepondo seus corpos umas às outras, como se estivessem a brincar de pular cela. Todavia, esse divertimento diverge da normalidade, não estando regulado por nenhum mecanismo de controle social. Postas em transe, adotando posições grotescas, as três personagens invertem qualquer tentativa de conduta ordenada, conformidade e processo civilizatório, exaltando o uso da fantasia, da paixão e da sexualidade, destacando-se, com efeito, a construção de uma cena erótica. Duas bruxas possuem corpos juvenis, sedutores aos olhos dos homens. Entretanto, um terceiro corpo rompe com essa ideia, indicando que a luxúria demoníaca indefere a idade ou beleza. Uma das bruxas, apoiada em um dos seus joelhos, se curva, apresentando-se ao espectador dessa representação de cabeça para baixo; ela está a observar o mundo, entre as próprias pernas, de maneira invertida. Conforme um provérbio alemão quinhentista, aqueles que permanecessem nessa pose poderiam avistar o Diabo. A mulher representada nesta posição por Grien está a enxergar o mundo de seu espectador, supostamente invertido pela presença demoníaca e seus conseqüentes malefícios à humanidade (CLARK, 2006).

movimento da Igreja será, com efeito, impulsionado pela diversificação das ações executadas neste combate. O gerenciamento das práticas destinadas à obtenção do exórdio cristão demonstra que a disputa pelas almas está a ocorrer pela ortopraxia dos corpos.

Havendo a fixação, circulação e conseqüente troca entre dois *topos* diabólicos, a teologia aterrorizante dos intelectuais, segundo Delumeau (Idem), faz com que os letrados tomem como obrigação elucidar a ignorância de parte da população relativa à verdadeira identidade maligna que paira sobre a Terra. É nesse sentido que a vasta produção demonológica até aqui citada vai se encaixando no contexto do Ocidente moderno. Encontra-se aqui um *agir* religioso, típico da vida ativa mercantil quinhentista, que substituí o monasticismo anteriormente experimentado pela Igreja. A vida contemplativa dá lugar à expansão do Verbo, reatualizado por ações diferentes, vez que novas ordens religiosas, realinhadas por um novo espírito, de natureza prática, caso da própria Companhia de Jesus, disposta a combater a negociação demoníaca das almas, vai se expandindo pelo continente, a partir da ideia de missiões como ato inseparável de zelo e salvação do Outro e, por conseqüente, de Si Próprio.

O *milagre de santo Inácio de Loyola* (1617-1618?), de Peter Paul Rubens, exalta essa condição de enfrentamento. No centro da tela encontra-se o fundador desta Ordem religiosa; inserido no interior de uma igreja, ele conduz, de maneira iluminativa, uma missa, ao lado de outros companheiros. Pairando sob sua cabeça, um séquito angelical acompanha-o, supondo sustentar as colunas deste edifício. Retirando-se deste cenário, três espíritos malignos – dois deles expressos sobre formato humano, expondo respectivamente as nádegas nuas e o dorso curvado, ao lado de uma criatura animalesca, cuja face alargada, boca repleta de fogo e fibrosas asas indicam-nos tratar-se de um dragão – revelam certo espanto com a ação jesuítica.

Todavia, a presença inaciana não evita que reine a disparidade harmônica, em agravo a proposta do corpo místico da Igreja, entre o círculo de fiéis instalado logo abaixo do altar. Enquanto alguns parecem temer esta órbita demoníaca, fixando seus olhares sobre seu voo e clamando piedade com a elevação de suas mãos, observa-se, aos pés de Inácio, dois possessos, uma

mulher e um homem. Descoloridos mediante o dourado iluminativo da enorme estola do santo, os tons da pintura a seus redores apresentam aspectos esbranquiçados e cinzentos. Crédula, a mulher está prestes a cair, agarrando-se a seus próprios cabelos, enquanto é parcialmente sustentada por outros temerosos cristãos; sua boca aberta e olhos virados sinalizam os efeitos da ação sobre-humana acerca de si. Já tombado e convulso, o outro possesso de Rubens agoniza de maneira análoga a sua irmã endemoniada. Céu e Inferno, Deus e o Diabo são os temas postos em relação. A desinência da cena descrita quer, com efeito, representar a forma pela qual os europeus sentiam a questão desse embate.

O combate entre Deus e o Diabo representado pela presença jesuítica no interior da cena produzida por Rubens também se faz presente na história da arte portuguesa. O tema da supremacia divina perante a maldade do Demônio é projetado a partir da ação de São Miguel que, como arcanjo ($\acute{\alpha}\rho\chi$ = arch = $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ = arché = princípio) de Deus, coloca-se a frente dessa luta, banindo um grupo de anjos do Céu. Desse embate decorre a queda angelical e o desordenamento terrestre promovido pelo Diabo; deste modo, as representações modernas desta cena constituídas pelos portugueses se atentam para a disputa entre Deus e o Diabo, acompanhado de seus asseclas.

Tema idêntico surge em *São Miguel e o demônio* (obra do terceiro quartel do século XV, exposta no Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa). A escultura do santo transpassa o diabo, representado como um dragão, banindo-o da Terra. No claustro da Igreja da Misericórdia (século XVIII), localizada em Viana do Castelo, o arcanjo está a derrotar um diabo zoomórfico, cujas asas de dragão e chifres misturados a sua face humana retornam ao inferno, exemplificado pelas chamas que o envolvem.

Os efeitos dessa onda demonológica atingem o universo luso-brasileiro, permitindo a criação de uma América diabólica. Conforme indica Mello e Souza (1993), esse processo ocorrera pela transposição de elementos próprios da demonologia europeia e, em especial, portuguesa, à colônia, resultando na propagação desse quadro mediante os ditames do Império português.

Considerações Finais

Ao se depararem com as culturas de outros espaços, as relações inter-étnicas entre europeus e indígenas foram filtradas pelas práticas representacionais que descrevemos até aqui. As reações portuguesas nos legaram, tal qual os europeus, de forma geral, conforme exposto por Clark (2006), os canibais, os antípodas e os feiticeiros estabelecidos no Novo Mundo.

O Demônio é, desta forma, considerado o grande responsável pelos males instalados no Novo Mundo. A indecifrabildade dos ritos *Tupinambá* é posta em discussão a partir dessa lógica, convertendo a cosmovisão deste povo em heresias passíveis de interpretações análogas as do lado oposto do Atlântico.

O mundo indígena é, deveras, caótico e contraditório justamente pelo reinado luciferiano aqui instalado; a manipulação insubordinativa de toda a realidade que cerca colonos e religiosos que habitam a América será atribuída aos *Tupinambá*, fazendo desta terra um espaço propício à demonização de *Seu Outro*.

Referências

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. LEITE, Serafim. S.J. (Org.). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58. 3 v.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**. A ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna. São Paulo: EDUSP, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800. Uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 67-109.

LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. **Revista Brasileira de História**, nº. 21, 1992, p. 02-05.

MELLO e SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**. A representação do índio de Caminha a Vieira. São Paulo: Edusp / Fapesp, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.